

Collection *Transhumanisme*
dirigée par Bruno Pinchard

L'Hexagone et l'Archipel, Michel Dalissier.

L'énigme platonicienne, Jean-Joël Duhot.

Dante, la pierre et le sang, Christophe Libaude.

Mathématiques et finitude, Pierre Lochak.

Écrits sur la raison classique, Bruno Pinchard.

Anges et démons d'Orient et d'Occident, sous la direction de Flavia Buzzetta.

Hespérie. Contribution « virgilienne » à une politique occidentale, Bruno Pinchard.

LA VERTU DES PAÏENS

SOUS LA DIRECTION DE SYLVIE TAUSSIG

Ouvrage publié avec le concours du CNL,
du Centre Jean Pépin - UMR 8230

ÉDITIONS KIMÉ *2019*
2, IMPASSE DES PEINTRES
PARIS II^e

LES « HELLÈNES » AU REGARD DES MOSCOVITES (MAXIME LE GREC,
FIODOR KARPOV ET LE PROTOPE AVAKOUME
FACE AUX « PAÏENS VERTUEUX »)^{1*}

MIKHAIL V. DMITRIEV

Le plus souvent, dans l'enseignement, dans les manuels d'histoire russe et européenne, dans les médias, mais aussi dans la recherche, l'on postule que la Russie moscovite (à la différence de Byzance) était coupée de l'héritage de l'Antiquité grecque et latine, et privée de la mémoire des « païens vertueux ». Suivant cette ligne de raisonnement, on se fie aux témoignages des voyageurs occidentaux, dont l'exemple-type est Jacques Margeret, un officier français au service des tsars, au début du XVII^e siècle :

Ils ont les Saintes Escritures en leur langue, qui est Esclavonne. Ils font grand compte des Pseaumes de David. L'on ny presche iamais, ains a quelques festes ils ont certaines lesons qu'ils lisent de quelque chapitre de la Bible ou nouveau Testament, mais l'ignorance est telle parmy le peuple, qu'il ne se trouvera pas le tiers qui seache que c'est l'Oraison dominicale, et Symbole des Apostres. En fin on peut dire l'ignorance est mere de leur devotion. Ils abhorrent les estudes, et principalement la langue latine. Ils n'y a aucune escolle ny université entr'eux. Les Prestres seuls enseignent la ieunesse à lire et escrire, à quoi peu de gens s'adonnent².

1 * Dans cet article sont utilisés les résultats d'une recherche menée dans le cadre du projet du programme de recherches fondamentales de l'Université nationale de recherche, l'École des hautes études économiques (Moscou) pour l'année 2014 : *L'Occident et l'Europe de l'Est au Moyen Âge et au début du Temps moderne : espace socioculturel commun, caractères régionaux et dynamique de l'interaction*.

2 Маржерет Ж. Состояние Российской империи. Ж. Маржерет в документах и исследованиях (тексты, статьи, комментарии). Под ред. Ан. Береловича, В.Д. Назарова, П.Ю. Уварова. М., Языки славянских культур, 2007, с. 57.

Un voyageur anglais, Giles Fletcher, à la fin du XVI^e siècle, nous fait part de la même opinion courante :

Dépourvus de toute espèce de savoir, ils [les évêques] veillent avec soin à ce que l'instruction ne se répande pas, car ils craignent que leur ignorance et leur irréligion ne soient reconnues. Dans ce but, ils ont persuadé l'empereur que toute science nouvelle introduite dans l'empire donnerait naissance à des innovations et serait un danger pour l'État... Les prêtres, que l'on appelle des popes, sont institués par les évêques, sans grand examen de leur mérite, et sans cérémonies... Ils sont d'une ignorance crasse, ce qui n'est pas merveille, car les évêques qui les instituent ne sont pas plus grands clercs, et ne savent rien, pas même l'écriture sainte, qu'ils se bornent à lire et à chanter aux offices. Leurs devoirs ordinaires sont de suivre la liturgie, d'administrer les sacrements à leur manière, de garder et de vêtir leurs idoles, et de faire les autres cérémonies en usage dans les églises¹.

La réalité, en fait, est beaucoup plus complexe...

Le fait majeur, qui détermine les rapports culturels entre la Russie moscovite et l'héritage de l'Antiquité, est que, depuis le X^e siècle, après le baptême de la Russie par Vladimir, la *Rous'* était incluse dans la sphère d'influences civilisationnelles essentiellement byzantines. Le christianisme adopté par la *Rous'* venait de Constantinople, la langue de la culture livresque était le slavon, la littérature traduite était principalement grecque. Et, bien que, dès le Moyen Âge, la culture de la Russie soit entrée en contact avec le monde de culture latine, la tradition byzantino-balkanique demeure toutefois dominante.

Après l'invasion mongolo-tatare, aux XIII^e-XIV^e siècles, la *Rous'* du Nord-Est et la *Rous'* du Sud se trouvent culturellement isolées de l'Occident. Cependant, elles maintiennent des liens étroits avec Byzance, d'une part, et subissent l'influence du monde asiatique, de l'autre. La *Rous'* du Nord-Ouest (les pays de Novgorod et Pskov) souffrait nettement moins de la domination tatare et maintenait ses liens avec la Lituanie, la Pologne et l'Europe occidentale.

1 · Giles FLETCHER, *L'Église à la fin du XVI^e siècle*, dans Michel LARAN et Jean SAUSSAY, *La Russie ancienne, IX^e-XVII^e siècles*, Paris, Masson, 1975, p. 189 (extrait de la traduction française du livre de G. FLETCHER, *Of the Russe Commonwealth* [1591] ; G. FLETCHER, *La Russie au XVI^e siècle* ; traduit par Charles de Bouzet, Leipzig et Paris, 1864).

Dans la *Russie de Moscou*, au cours des XV^e-XVII^e siècles, sous l'influence des traditions locales, byzantines, « asiatiques » et, en partie, occidentales s'élabore une culture particulière qui se distinguait radicalement du modèle tant de l'Europe occidentale que de l'Asie. Dans l'un des aspects de cette culture – son rapport à la tradition dite « hellénique » – il est incontestable que la Russie se distinguait profondément non seulement de l'Europe latine, mais aussi de Byzance. Dans le premier cas, les différences sont manifestes et bien connues ; dans le second, les différences ne sont pas aussi profondes, mais elles restent essentielles.

Il appartient à la *common knowledge* que la culture byzantine n'a pas vécu une rupture avec les traditions de l'Antiquité aussi dramatique que l'Occident latin médiéval. D'autre part, on sait parfaitement bien que Byzance a généré une culture profondément christianisée¹. De nombreuses études ont démontré comment l'héritage antique « païen » coexiste avec le christianisme dans l'espace culturel byzantin. Si nous nous décidons, avec V. M. Zivov, à distinguer, d'une manière conventionnelle, dans la culture intellectuelle byzantine deux strates, « monastique » et « humaniste », il nous faudra reconnaître que la culture « humaniste », orientée vers les traditions païennes et chrétiennes prises ensemble, n'a jamais profondément affecté la Russie. La question de l'attitude vis-à-vis de la « sagesse païenne » ne se posait que très rarement. Mais rarement ne veut pas dire jamais. Le défi de la mémoire des « païens vertueux » se présentait de temps en temps.

La problématique des rapports entre la culture russe médiévale et les traditions antiques (les traditions « païennes », donc) a été étudiée d'une manière systématique par D. M. Boulanine². Il constate, en particulier, que, jusqu'au XX^e siècle, on croyait que les liens de la Russie médiévale avec l'Antiquité ne jouaient aucun rôle dans la culture russe, si bien que le thème était évité par la recherche. Néanmoins, la connaissance de l'Antiquité, au moins sous la forme de réminiscences, parvenait jusqu'aux monastères et certains milieux laïques russes. Ceux qui mettent en question le poids de ce

1 · Voir, en particulier, Herbert HUNGER, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Vienne, 1965.

2 · Буланин Д.М. *Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв. Автореферат дисс. доктора филолог. наук. Ленинград, 1989* ; Буланин Д.М. *Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв., Мюнхен, 1991* ; Буланин Д.М. *Переводы и послания Максима Грека. Незданные тексты*. Л., Наука, 1984.

facteur dans la culture de la Russie ancienne¹ ne se rendent pas compte du fait que « le courant rigoriste de la société byzantine », malgré son hostilité vis-à-vis de « l'hellénisme », transmettait pourtant des enseignements sur des païens, « vertueux » et « non vertueux ». Cet héritage était perçu à travers un prisme strictement confessionnel ; ainsi la sagesse des Hellènes n'était-elle pas distinguée de la « séduction hellène », et la tradition antique dans son ensemble était-elle interprétée dans la logique évhémériste. Les héros et les dieux antiques étaient transférés dans le temps historique, leurs fonctions proprement religieuses étaient voilées, et cette interprétation de la tradition païenne assurait la pénétration en Russie des éléments de la culture païenne antique. Les dieux, « dégradés » au rang d'hommes, pouvaient être inscrits, quitte à être représentés comme « l'armée satanique », dans le modèle dualiste du monde, propre au Moyen Âge slave². L'histoire de Troie et celle de l'empire macédonien étaient comprises en des termes providentiels, au même titre que « l'histoire » de Flavius Josèphe ; les textes des auteurs antiques étaient parsemés d'interpolations christologiques, et les auteurs eux-mêmes étaient en quelque sorte christianisés³.

Le présent article présente des exemples de différentes attitudes vis-à-vis de la tradition de la « sagesse grecque » à deux moments de l'histoire de la Moscovie. L'une (fin xv^e siècle – première moitié du xvi^e siècle) correspond à un rapprochement culturel avec l'Occident latin ; la seconde (seconde moitié du xvii^e siècle) connaît un conflit aigu entre les « innovateurs » et les vieux-croyants, défenseurs acharnés des traditions moscovites anciennes.

1 · Живов В.М., Успенский Б.А. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII-XVIII вв. // Античность в истории и культуре последующих веков. М., 1984, с. 204-285. Réédité : Живов В.М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., Языки славянской культуры, 2002, с. 461-531.

2 · Буланин Д.М. *Античные традиции...*, 1989, с. 5 (« низведение богов до простых смертных уживалось с их пониманием как дьявольского воинства, греческие боги вписывались в дуалистическую картину мира, свойственную славянскому средневековью »).

3 · *Ibid.*, p. 8-9.

MOSCOVIE ET LES « PAÏENS VERTUEUX » : UNE TENTATIVE DE DIALOGUE, 1450-1550

Les années 1450-1460 sont marquées par l'avènement d'une véritable nouvelle ère dans l'histoire de la Russie moscovite. Vers 1462, la Russie sort d'une sorte de guerre civile et féodale née d'une lutte de succession, et Ivan III devient grand-prince de Moscou. Ces événements se produisent quelque dix ans après la chute de Constantinople, un quart de siècle après que les liens entre la Russie et l'Occident se sont renoués au concile de Ferrare-Florence, au terme d'une longue période d'isolation due à la conquête mongole. Ivan III (Ivan le Grand, 1462-1505) « rassemble » une grande partie des terres de la Russie du Nord-Est et du Nord-Ouest, entre en rapports réguliers avec l'Europe « latine », se libère de la domination politique de la Horde d'Or, épouse Sophie (Zoé) Paléologue, nièce du dernier empereur byzantin, adopte le nouveau Code de droit (1497) et cherche de nouvelles idées et de nouveaux fondements politiques pour la principauté de Moscou.

Sous son successeur, Basile III (1505-1533), de nouveaux territoires sont acquis, les relations diplomatiques avec le Saint Empire romain, la papauté et la Turquie ottomane deviennent stables ; le « faubourg allemand » apparaît à Moscou.

Basile III a pour successeur Ivan le Terrible, dont le règne très long couvre la période de 1533 à 1584, soit plus d'un demi-siècle ; après le règne de son fils et celui de Boris Godounov se déclenche, au début du xvii^e siècle, une crise politique et sociale marquée par la guerre civile, une horrible famine, des insurrections paysannes et cosaques, deux faux tsars, l'occupation du pays par les troupes polono-lituanienues et suédoises. Il faut attendre 1613 pour que la crise soit plus ou moins surmontée et que la Moscovie connaisse l'essor de ses institutions et de sa culture spécifiques, avant que Pierre le Grand n'entreprenne sa *perestroïka* fondamentale.

Le plus souvent, on fait correspondre l'établissement de contacts durables avec l'Europe avec le fameux mariage byzantin d'Ivan III dans les années 1470. Cependant, comme l'a très justement remarqué N. A. Kazakova, « la reprise des contacts de la *Rus'* et de l'Europe occidentale au xv^e siècle était [...] liée à la participation de l'ambassade russe aux travaux

du concile de Ferrare-Florence¹ ». Moscou rejettera finalement l'union ; mais, à partir de cette époque, ses liens avec l'Europe occidentale deviennent plus ou moins réguliers. Dans les pays de Novgorod et de Pskov, ils ne furent du reste jamais rompus. C'est pourquoi les acquis de la culture occidentale pénétrèrent en Russie par Novgorod et Pskov (de la même manière qu'ils le faisaient par les pays ukraino-biélorusses)².

Maxime le Grec fut l'un de ceux qui firent le pont entre la Russie moscovite et l'Europe des humanistes et remirent en vigueur la question du rapport à la sagesse des « païens vertueux ».

MAXIME LE GREC, L'HUMANISME ET L'HÉRITAGE DES « PAÏENS VERTUEUX »

Maxime le Grec joua un rôle considérable dans la vie intellectuelle de la Russie du xvi^e siècle. La période moscovite de ses activités est bien connue pour avoir été beaucoup étudiée, et l'on sait depuis longtemps que Maxime le Grec était venu en Russie du célèbre monastère Vatopedi du Mont Athos sur la commande du gouvernement de Moscou, afin de diriger les travaux de traduction des textes grecs en slavon³. C'est seulement dans les années 1940 que, grâce aux recherches d'Elie Denisoff, on a appris que Maxime le Grec n'était autre que Michel Trivolis. Cet humaniste grec⁴, né dans une famille aristocratique grecque, avait posé sa candidature au Conseil de l'île de Corfou. Plus tard, de même que d'autres Grecs, il part vers l'Italie et s'installe à Florence, où il fait la connaissance d'illustres humanistes comme Ange Politien et Marcile Ficin. Michel Trivolis fréquente les

1 · N. A. KAZAKOVA, *Zapadnaja Evropa v russkoj pis'mennosti XVI-XVII vv. Iz istorii mezhdunarodnyx kul'turnyx svyazej Rossii (L'Europe occidentale dans la littérature russe des xvi^e-xvii^e siècles. De l'histoire des relations culturelles internationales de la Russie)*, Léninegrad, 1980, p. 7.

2 · Voir en particulier Norbert ANGERMANN, « Kulturbeziehungen zwischen dem Hanseraum und dem Moskauer Russland um 1500 », *Hansische Geschichtsblätter* 84 (1966), p. 20-48.

3 · Voir V. S. IKONNIKOV, *Maksim Grek i ego vrenija (Maxime le Grec et son époque)*, Kiev, 1915 ; A. I. IVANOV, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka. Charakteristika, atribucii, bibliografija (L'Héritage littéraire de Maxime le Grec. Caractéristiques, attributions et bibliographie)*, Léninegrad, 1969 ; A. I. KLUBANOV, *Duxovnaja kul'tura srednevekovoj Rusi (La Culture spirituelle de la Russie médiévale)*, Moscou, 1994. Voir le résumé des informations et une bibliographie récente dans l'article de D. M. BULANIN, « Maksim Grek », dans SKKDR, *vtoraja polovina XVI-XVII vv.*, chap. 2, p. 89-98.

4 · Elie DENISOFF, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Paris-Louvain, 1943.

cours de l'humaniste grec Janus Lascaris, visite Bologne, Padoue, Milan et Venise, où il rencontre Alde Manuce, l'un des plus grands imprimeurs de l'époque. En 1498 il s'installe à Mirandola et se met au service de Francesco Pico della Mirandola, neveu de Giovanni Pico della Mirandola, l'auteur de la célèbre *Oratio de dignitate hominis*.

Cependant, la vie de Michel Trivolis devait connaître un fort tournant : il fut très impressionné par le prêche de Jérôme Savanarole, dont il décrira l'exécution. Ayant vécu cette crise, il prend l'habit au monastère des dominicains San Marco, où le souvenir et l'influence de Savanarole restent vivaces, avant que sa vie ne connaisse un autre tournant critique : Michel Trivolis quitte l'Italie, s'installe au Mont Athos, revient pleinement à sa foi orthodoxe, devenant moine du monastère de Vatopedi où il se consacre à l'étude de la théologie grecque, devenant l'apologiste de la foi orthodoxe.

En 1516 Maxime le Grec fut invité en Russie, à la cour du grand-prince de Moscou Vassilii III, afin de travailler sur la nouvelle traduction slavonne du *Psautier commenté*. Les travaux terminés, Maxime s'est adressé au grand-prince pour lui demander de le laisser revenir au Mont Athos. Sa sollicitation ayant été rejetée, un autre travail de traduction lui fut commandé. Après avoir accompli cette nouvelle tâche, Maxime adresse une nouvelle fois la même prière au gouvernement, qui cependant refuse de le laisser partir. Maxime dut ainsi rester en Russie jusqu'à son décès en 1556. De plus, il fut deux fois accusé d'« hérésie » et relégué au monastère Saint-Joseph-de-Volokolamsk, puis dans un autre monastère, à Tver'. Ce nouveau tournant dramatique dans son destin avait une double cause :

dans les débats sur les biens fonciers d'Église auxquels il avait pris part, il s'était rangé du côté de ceux qui perdirent la bataille ; ensuite il s'était opposé au divorce du grand-prince, qui n'avait pas de descendance par son premier mariage. Il fut de surcroît accusé d'espionnage en faveur de l'Empire ottoman. Quand il purgeait sa peine, il n'eut, au début du moins, pas le droit d'écrire ni de lire. Plus tard, ses conditions d'incarcération furent allégées, mais c'est seulement vers la fin de sa vie, après deux décennies passées en prison, qu'on l'autorisa à s'installer dans un des plus grands monastères de Russie, près de Moscou, à la Trinité Saint-Serge.

Dès le début de cet itinéraire tragique de Maxime le Grec, un cercle de lettrés s'était formé, à Moscou, autour de lui. Même après avoir été condamné, Maxime maintint des liens avec ses connaissances et ses dis-

ciplés. Outre le *Psautier commenté*, Maxime traduisit des œuvres de Basile le Grand, de Grégoire le Théologien, de Jean Chrysostome, des récits hagiographiques de Syméon Métaphraste, des textes du *Suida Lexicon*. Bien que ses traductions et celles de ses assistants aient été réalisées à partir du grec, et malgré les restrictions imposées au cercle de ses amis, Maxime le Grec donnait indubitablement à ses partisans et ses élèves une chance de s'initier à la culture occidentale de l'époque de l'humanisme.

Maxime le Grec et ses compagnons étaient-ils seuls, en Moscovie, à s'initier à l'humanisme européen, et, en particulier, à ceux de ses courants qui se réclamaient de l'héritage des « païens vertueux » ? Il a été établi par la recherche que depuis la seconde moitié du xv^e siècle et la première moitié du xvi^e siècle, une frange des clercs et des laïcs instruits de Moscou se forgea une certaine idée de la littérature et de la culture occidentales et des *studia humanitatis*, en particulier. Sigismond von Herberstein, l'ambassadeur des Habsbourg qui visita deux fois la Russie dans le premier tiers du xvi^e siècle, nous apprend qu'un membre de la Douma des *bojare*, Vasilij (Basile) Zjuzin, maîtrisait le latin. Est-ce une exception qui confirme la règle ? En tout cas, il y en avait parmi les traducteurs du Bureau des ambassades (*posol'skij prikaz*)².

FIODOR (THÉODORE) KARPOV ET LES « PAÏENS VERTUEUX »

La figure la plus remarquable en est Fiodor (Théodore) Karpov³. Il appartenait au cercle de Maxime le Grec, connaissait visiblement le latin et

1 Cf. I. GRALJA, *Ivan Mixajlov Viskovatij. Kar'era gosudarstvennogo dejatelja v Rossii XVI v. (Ivan Mixajlov Viskovatij. La carrière d'un acteur de l'État russe du xv^e siècle)*, Moscou, Radiks, 1994, p. 419.

2 Sur la connaissance des langues étrangères en Russie moscovite, voir A. S. ARXANGEL'SKI, *Obrazovanie i literatura v Moskovskom gosudarstve (L'Enseignement et la littérature dans l'État moscovite)*, vyp. 1-3, Kazan', 1898-1901; V. D. ARAKIN, « Inostrannyje jazyki v Russkom gosudarstve v XVI-XVII vv. », dans *Učebnye zapiski Moskovskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta imeni V.P. Potemkina*, t. XXX, vyp. 3, Moscou, 1958 (« Les langues étrangères dans l'État russe des xvi^e-xvii^e siècles », dans *Mémoires scientifiques de l'institut pédagogique d'État de Moscou V.P. Potemkin*). Voir aussi M. P. ALEKSEEV, *Slovari inostrannyjazykov v russkom azbukovnike XVII v. (Les Dictionnaires de langues étrangères dans les recueils alphabétiques du xvii^e siècle)*.

3 Sur Fedor Karpov, voir A. A. ZIMIN, « Fedor Karpov, russkij gumanist XVI v. », dans *Prometej* sb. 5, Moskva, 1968, p. 364-370 (« Fedor Karpov, un humaniste russe du xvi^e siècle », dans *Prométhée*); A. I. KLIBANOV, « "Pravda" Fedora Karpova », dans *Obščestvo i gosudarstvo feodal'noj Rossii*, Moskva, 1975, p. 141-150 (« La "Justice" de

avait des horizons larges et précisément humanistes dont témoignent ses épîtres conservées jusqu'à nos jours¹ (les réponses de Maxime le Grec ont quant à elles disparu). Dans une longue lettre au métropolitain Daniil (Daniel), il aborde les principes sur lesquels doit être instauré un État et en appelle à l'*Éthique* de Nicomaque d'Aristote. Il semblerait qu'il connaissait aussi la *Politique*. Mais le fait qu'il cite, dans une traduction littérale, deux vers et utilise d'autres extraits des *Métamorphoses* d'Ovide est encore plus significatif. Sa courte réponse à une épître du moine Filofei (Philothée), conservée dans de nombreuses copies, est rédigée dans un esprit totalement humaniste. Fiodor Karpov loue l'érudition et la sagesse de son correspondant et écrit : « Tu as habilement rédigé ta lettre dans le style d'Homère et selon les règles de la rhétorique, et non pas comme un barbare ou un illettré. Tu l'as composée en usant de l'art grammatical². »

Un épisode, relaté par Fiodor Karpov, nous fait voir et comprendre comment les intérêts et les connaissances relevant de *studia humanitatis* se propageaient et comment les idées circulaient à Moscou. Dans une de ses lettres à Maxime le Grec Fiodor Karpov nous raconte : il y a quelques jours, il était dans une église à sa place habituelle, lorsque le prêtre Stefan s'est approché de lui et lui a demandé : « Sais-tu quelle lettre Maxime a envoyée à Nicolas³ ? » Karpov ne le savait pas. Alors, Stefan lui montra le texte d'une lettre où, pour répondre à quelques interrogations confessionnelles, Maxime exhortait son correspondant à éviter de se poser des questions trop sophistiquées et à croire d'une manière simple, en recourant

Fedor Karpov », dans *Société et État dans la Russie féodale*, réédité sous une forme revue dans Id., *Duxovnaja kul'tura...*, op. cit., p. 207-218; D. M. BULANIN, « Fedor Ivanovitch Karpov », dans *SKKDR, vtoraja polovina XIV-XVI vv.*, op. cit., chap. 1, p. 459-461.

1 [Fedor Karpov], « Sochinenija Fedora Ivanovitcha Karpova », dans *PLDR, konec XI-pervoj polovina XVI veka*, Moskva, 1984, p. 494-519 (« Œuvres de Fedor Ivanovitch Karpov », dans *PLDR, fin du xv^e siècle-milieu du xvii^e siècle*).

2 [Fedor Karpov], « Poslanie inoku Filofeju », dans *ibid.*, p. 518 (« Épître au moine Philothée »).

3 Il s'agissait sans doute de N. Bulev (D. M. BULANIN, « Bulev [Bjulov] Nikolaj », dans *SKKDR, vtoraja polovina XVI-XVII vv.*, op. cit., chap. 1, p. 101-103). N. Bulev (N. Bülov) fut formé à l'université de Rostok et arriva en Russie en 1490 comme membre de l'ambassade de Georg von Turn. Il collabora aux activités du cercle de l'archevêque Gennadij. De retour en Occident, Nikolaj Bulev passa quelque temps au service du pape Jules II. Vers 1508, il devint le médecin personnel de Vasilij III Ivanovitch (Basile III) et demeura en Russie jusqu'à sa mort.

à la formule: croire en Dieu qui « existe indépendamment de nous ou de qui que ce soit ». Cette formule, de toute évidence, était mise en cause par ceux qui lisaient la lettre de Maxime, et nos sources laissent voir que la lettre a été lue par plusieurs personnes. Fiodor Karpov, lui aussi, parle de son intérêt suscité par la lettre de Maxime; il la prend et va en discuter avec son collègue, l'interprète à la cour du grand-prince, un certain Vassilii. Vassilii lui conseilla de demander des explications à Maxime en personne. Les rumeurs disant que sa lettre a suscité de forts débats sont parvenues aux oreilles de Maxime, qui s'est adressé avec une autre lettre directement à Fiodor Karpov pour lui expliquer son point de vue...

Au premier abord, cette histoire n'a rien de particulier. Et cependant, à travers la situation reflétée dans la correspondance de Maxime le Grec et de Fiodor Karpov, on voit que la couche supérieure de la société russe ne restait pas indifférente aux problèmes intellectuels posés par l'humanisme européen, et, notamment, au problème des rapports entre la tradition chrétienne et l'héritage des « païens vertueux ». On voit aussi quel était le mécanisme de diffusion des nouvelles idées et des nouveaux questionnements en Moscovie.

Dans l'une de ses lettres, Fiodor Karpov écrit que l'homme ne doit pas avoir honte de sa mauvaise compréhension de certains problèmes compliqués et, par conséquent, il demande à son correspondant, qui est de nouveau Maxime le Grec, de consoler sa « pensée perturbée », de répondre aux questions qui le font « souffrir intellectuellement et tomber dans des doutes profonds ». Quels sont ces doutes? Ils ont été inspirés à Karpov par la lecture du troisième livre d'Esdras. Il était gêné de voir la création de la terre, de l'eau et du monde animal attribuée à Énoch et au Léviathan, incompréhensibles pour Karpov, par les prédictions d'Esdras sur l'épiphanie, bien qu'Esdras lui-même ne soit pas classé parmi les prophètes.

Dans une autre lettre, adressée cette fois-ci au métropolite de Moscou Daniil, Karpov pose le problème: qu'est-ce qui est plus important « pour la stabilité de la cause du peuple, du royaume et du pouvoir — la justice ou la résignation? » L'expression « la cause du peuple » (*delo narodnoe*), dont Karpov fait usage, n'est rien d'autre que la traduction mot pour mot de la *res publica*, empruntée par Karpov à la traduction latine d'Aristote. En ce qui concerne Karpov lui-même, il déclare sans équivoque qu'il préfère la justice à la résignation, car la résignation justifierait le despotisme d'une

part et la rébellion de l'autre. Il raisonne (en s'inspirant d'Aristote, apparemment): la société de Russie a besoin de lois équitables, du respect du droit, de la sauvegarde des bases juridiques dans la vie sociale. Si le gouverneur prescrit à ses sujets de « vivre dans la résignation », la vie des gens « sera mise en désordre »; le fort opprimerà dans sa méchanceté le faible, qui en souffrira beaucoup. « Les juges seront inutiles dans un royaume dans lequel la vie aurait pour principe la résignation. » Les gens, selon Karpov, « sont accablés par la souffrance »; la cause commune est perdue « du fait de la résignation superflue »; dans une société, la longanimité parmi les gens, vivant sans vérité et sans loi, détruit la hiérarchie des mérites. Aussi toute *res publica* (*delo narodnoe*) et tout royaume doivent-ils être gouvernés par les chefs au nom de la justice et non pas au nom de la résignation. C'est dans cet ouvrage que Karpov se réfère à un « païen vertueux », Aristote, et qu'il est fait allusion deux fois aux textes d'Ovide, dont il a lu les œuvres, selon toute probabilité, en latin.

Certains chercheurs pensent qu'il est possible de parler d'« humanisme russe » (ou, tout au moins, d'« humanistes russes ») dès cette époque¹.

1 M.-P. ALEKSEEV, *Javlénija gumanizma v literature i publicistike Drevnej Rusi* [XVI-XVII vv.], Moskva, 1958 (= 4-ij mezhdunarodnyj s'ezd slavistov. Doklady); A. I. KLUBANOV, « U istokov russkoj gumanisticheskoi mysli », dans *Vestnik istorii mirovoj kul'tury*, 1958, n° 1, p. 22-39 et 33-48, n° 2, p. 45-53 (« Aux sources de la pensée humaniste russe », dans *Message de l'histoire culturelle mondiale*); A. A. ZIMIN, « Osnovnye problemy reformacionno-gumanisticheskogo dvizhenija v Rossii XIV-XVI vv. », dans *Istorija. Fol'klor. Iskusstvo slavyanskix narodov. Doklady sovjetskoi delegacii. 5-ij mezhdunarodnyj s'ezd slavistov*, Moskva, 1963 (« Les principaux problèmes du mouvement réformateur et humaniste dans la Russie des XIV^e-XVI^e siècles », dans *Histoire, folklore et art des peuples slaves. Rapports de la délégation soviétique au 5^e Congrès international des slavistes*); Ja. S. LUR'E, *Russkie sovremenniki Vozrozhdenija. Knigopisec Efrasin. D'jak Fedor Kuricyn (Les Contemporains russes de la Renaissance. L'écrivain Efrasin. Le diacre Fedor Kuricyn)*, Léningrad, 1988; Ib., « Elementy Vozrozhdenija na Rusi v konce XV-pervoj polovine XVI v. », dans *Literatura époxi Vozrozhdenija i problemy vseмирnoj literatury*, Moscou, 1967 (« Les éléments de la Renaissance en Russie. Fin du XV^e siècle-première moitié du XVI^e siècle », dans *La Littérature de la Renaissance et les problèmes de la littérature mondiale*); D. FREYDANK, « Zum Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus », *Zeitschrift für Slavistik* XIII (1968), p. 98-108; Günther Ströckl, « Das Echo von Renaissance und Reformation im Moskauer Russland », *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* Neue Folge, 7 (1959), p. 413-430, en part. p. 422, 425 et 427 (rééd. Ib., *Der Russische Staat im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Wiesbaden, 1981); Thomas M. SEEBOHM, *Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland*, Bonn, 1977, op. cit.; Fairy von LILIENFELD, « Vorbote und Träger des "Humanismus" im Russland

Ont-ils raison ? Quelle que soit la réponse, il est certain qu'une tentative de dialoguer avec l'héritage des « païens vertueux » a été entreprise... Une tendance contraire était incarnée, au xvii^e siècle, par le fameux *founding father* des vieux-croyants, le protopope Avvakoume.

LA SAGESSE DES HELLÈNES ET LES VIEUX-CROYANTS : LE CAS DU PROTOPOPE AVVAKOUME

On le constate à raison : « La Russie n'a pas connu la Réforme ; elle a été divisée au xvii^e siècle par un schisme autrement grand et profond¹. »

Le grand schisme de l'Église russe fut comme une réponse aux changements dans les rites et les livres liturgiques décrétés dans les années 1650 par le patriarche Nikon. Il s'agissait du signe de la croix ; la manière d'écrire le nom de Jésus ; du nombre d'exclamations *alleluia* ; du nombre de prosternations ; du déplacement d'un prêtre autour de l'autel ; du changement de la manière de peindre les icônes, et de quelques douzaines d'autres thèmes. Une partie du clergé, dont l'un des chefs principaux était l'archiprêtre Avvakoume, se révolta contre ces innovations en accusant Nikon d'hérésie. Des milliers et de milliers de gens sont entraînés dans des mouvements de protestation.

La révision des textes liturgiques remonte aux premières années après la crise politique, sociale et religieuse du début du xvii^e siècle (le « Temps des troubles », *Smuta*, 1604-1618). Les travaux les plus importants sont le fait d'une commission spéciale dont les membres manifestaient de la méfiance envers les textes grecs – ils ne travaillaient que sur les textes slavons anciens.

Les travaux se poursuivirent jusqu'au début des années 1630, les textes corrigés sur la base des livres anciens slavons furent publiés dans les années 1620.

Mais dans les années 1640 une nouvelle phase dans la correction des livres commence – et cela est lié au nom et à la personnalité de Nikon, partisan convaincu des réformes liturgiques. En 1652 il est élu patriarche. Dans le domaine des rites il voulait les harmoniser avec ceux de l'Église grecque. À la différence des correcteurs précédents, il ne craint pas l'in-

¹ Ivanov III », dans Johannes IRMSCHER (dir.), *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Bd. 1, Berlin, 1962, p. 387-395.

¹ Roger ROYAL, *Les Slaves. Peoples et nations*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 143.

fluence des Grecs. Le cercle de Nikon se sert d'ouvrages grecs imprimés en Occident, notamment à Venise ; d'autre part il invite des moines savants de Kiev pour organiser une école grecque et diriger les autres écoles de Moscou. Le travail de correction des livres reprend – cette fois on veut conformer les formules et les pratiques à ce qu'on a trouvé dans les éditions vénitiennes, et on y trouve beaucoup de contradictions avec les livres russes récemment corrigés. Deux groupes se forment : les uns disent qu'il faut suivre les Grecs ; les autres se méfient toujours des livres grecs. Les causes extérieures de ce conflit entre deux groupes du clergé sont apparemment les rites... Cependant les différences deviennent de plus en plus profondes. Il s'agit déjà non seulement de la liturgie et des mœurs, mais aussi des rapports entre l'État et l'Église ; entre l'Église et la société ; de l'éducation fondée sur les modèles empruntés à la tradition latine, qui incorporait l'héritage des « païens » de l'Antiquité.

Nikon fit imprimer à Moscou des ouvrages liturgiques nouveaux qui devaient être substitués aux anciens. On proclama que les livres anciens comportaient des fautes très graves. En 1655 Nikon ordonna de procéder à la saisie des anciens livres liturgiques (imprimés à Moscou depuis le début du siècle) pour les remplacer par des ouvrages nouveaux. Cela suscita un véritable chaos dans l'Église, parce que les missels et les rituels se contredisaient ; en outre, les rumeurs prétendaient que le patriarche voulait « latiniser » la Russie. Avvakoume se mit alors à la tête des adversaires de Nikon ; en 1653 il accuse Nikon d'« hérésie » et part en exil. Cependant Nikon finit par se brouiller avec le tsar et démissionne en 1658 ; ses formes liturgiques néanmoins restent en vigueur.

En 1664 Avvakoume, de retour d'exil, trouve que le clergé et les croyants de Moscou (et de la Russie entière) sont partagés en deux camps. Les débats se multiplient, et le tsar permet à Avvakoume d'agir ; ce dernier s'adonne à des prêches incessants.

Les discussions se tenaient, au cours de l'été 1664, notamment dans l'hôtel particulier d'un des grands aristocrates de Russie, Fiodor Rtitchchev. L'un des fruits de ces débats est *Pisaneice*¹, un court ouvrage qui a été

¹ [Avvakoume] « Писанейце » Аввакума Феоодору Михайловичу Ртищеву // Демкова Н. С. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. Спб., Изд-во С.-Петербургского университета, 1998, с. 7-10. Первое издание. Труды отдела древнерусской литературы. Т. 28. Ленинград, 1974, с. 385-389.

rédigé et proposé à l'audience comme la réponse d'Avvakoume à la question que Riichtchev avait posée lors de la *disputatio* du 27 juillet 1664 : faut-il étudier la rhétorique, la dialectique et la philosophie ?

Essayons de dresser une sorte de résumé de ce texte.

Son intitulé est révélateur : « Collection [des témoignages] tirés des écritures divines ». Au cours de la dispute, Avvakoume a présenté à ceux qui étaient réunis dans la maison de Riichtchev l'explication de sa « théologie du Christ », *Khristovo bogoslovie*, dont la notion serait tirée des « Écritures divines », étant attestée par les quatre évangélistes.

Leur « théologie du Christ », dont Avvakoume se réclame lui-même, est opposée à la « sagesse extérieure », *vnesnizaya moudrost'*. Selon l'Écriture sainte, les apôtres ont acquis leur sagesse sans être éduqués, car le Saint-Esprit, « la puissance divine » (*sila*) et la grâce les ont marqués, en remplissant à la fois l'univers entier... L'Église, si elle se veut véritable et authentique, vit de cette foi pure et simple des humbles pécheurs, par opposition à la « sagesse extérieure » qui, comme une esclave malhonnête, n'est pas admise dans l'Église, car elle n'est pas compatible avec la sagesse du Christ. La simplicité des vrais chrétiens est supérieure à la sagesse des philosophes grecs, de la même façon et au même degré que l'Esprit Saint est supérieur à la sagesse de Platon.

Telle était la thèse principale d'Avvakoume, soumise à la discussion du 27 juillet 1664.

Pour étayer sa thèse centrale, Avvakoume présenta une série d'arguments scripturaires, empruntés « à l'Écriture divine ».

Avvakoume se réfère aux paroles du Christ, s'appuyant sur la traduction slavonne de la Bible : « N'appellez personne sur la terre maître, car il n'y a qu'un seul maître pour vous – le Christ¹. » À cette citation Avvakoume en ajoute une autre : « Je vous donnerai la bouche (*ousta*) et la sagesse, et aucun de ceux qui vous résistent ne sera capable de vous répondre et de vous réfuter². » En développant son argument Avvakoume

1 Mt 23, 10. Vulgate : « *Nec vocemini magistri : quia Magister vester unus est, Christus* » ; « *Vos autem nolite vocari Rabbi : unus est enim Magister vester* ». TOB : « Ne vous faites pas non plus appeler Docteurs : car vous n'avez qu'un seul Docteur, le Christ. »

2 Lc 21, 15. TOB : « Car moi, je vous donnerai un langage et une sagesse que ne pourra contrarier ni contredire aucun de ceux qui seront contre vous. » Vulgate : « *Ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* »

constate que le Christ n'enseignait ni la dialectique, ni la rhétorique, car philosophes et rhéteurs ne peuvent pas devenir chrétiens ; il admet, néanmoins, que Grégoire de Nysse appréciait la rhétorique et la dialectique, et cependant une autre grande autorité, Grégoire de Nazianze, s'opposait à Grégoire de Nysse, en lui écrivant : Pourquoi frères-tu être appelé rhéteur et non pas chrétien ? Te rends-tu compte de quelle hauteur tu tombes en t'adonnant à la rhétorique ? Plus que cela, Jean Chrysostome aurait qualifié les philosophes de « chiens vénaux ». Comment allons-nous qualifier les philosophes d'aujourd'hui ? D'« enfants des chiens » ?

Il faut aussi tenir compte, continue Avvakoume, des autres paroles de Jean Chrysostome : celui qui ne chasse pas la sagesse extérieure de son esprit et garde un attachement quelconque à l'enseignement des philosophes hellènes ne sera pas sauvé, car « la sagesse des Hellènes » est la cause de toute déformation des dogmes d'Église.

En faisant le résumé de cette partie de son argumentaire, Avvakoume constate que, quoique ce soit étrange, au premier abord, force est d'admettre que l'ignorance plus que la « sagesse extérieure » dispose les gens à embrasser l'enseignement du Christ. Ensuite, il revient à sa pensée initiale : la sagesse extérieure, comme une esclave malhonnête, ne doit pas être admise dans l'Église et dans les mystères du Christ, et les chrétiens sont supérieurs aux philosophes dans la même mesure que l'Esprit Saint est supérieur à la sagesse d'un Platon...

Dans la seconde partie de son épître Avvakoume accumule les arguments en faveur de sa thèse. Éphrem le Syrien disait que celui qui croyait en Christ arriverait à convaincre tous ceux qui s'opposent à la vérité, sans recourir à la philosophie ; c'est la foi, et non pas la dialectique et la grammaire, qui assure le salut et permet de sortir victorieux des disputes avec les adversaires du christianisme. Pour vaincre dans ces disputes, il faut avoir des vertus chrétiennes, provenant du cœur, tandis que la vanité et l'orgueil du philosophe ne sont d'aucune importance dans une telle confrontation.

Un nouvel élément de cette partie de l'épître réside en ce qu'Avvakoume passe à l'apologie de « la folie sacrée ». La foi en Christ crucifié sous-entend qu'il s'agit précisément de la foi, et non pas du raisonnement logique ou de la sagesse terrestre. Avvakoume va jusqu'à dire que celui qui ne devient pas un fou et ne perd pas sa raison (*bouï*) n'assurera jamais son salut.

Qu'est-ce qu'Avvakoume entend sous le terme de « folie » ? L'élimination de tout raisonnement logique (il parle des *oumychleniia*, c'est-à-dire de tout ce qui relève de l'application de la raison, de l'intellect) ainsi que de « l'épuisement » (*istochichenie*) de toute sagesse. Il faut se laisser captiver par la foi, renoncer à soi-même, sortir de sa propre personnalité. Avvakoume parle de l'extase, dans l'acception qui est propre à la mystique chrétienne, et notamment à l'enseignement de Denys l'Aréopagite.

Pourquoi cette extase ne serait-elle pas compatible avec « la sagesse extérieure » des philosophes ? Parce que la raison humaine se détruit, se contredit soi-même, se réfute lorsqu'il s'agit d'appréhender Dieu. Étant incapable de comprendre Dieu, elle trahit son incapacité à se comprendre soi-même.

Avvakoume continue en affirmant que les voies de la connaissance de Dieu sont infiniment supérieures aux voies de la « sagesse extérieure », de la philosophie. Cette connaissance de Dieu se bâtit sur la foi et la simplicité ; et, pour adhérer à la connaissance divine, il faut rechercher cette simplicité et la préférer à toute raison et à toute philosophie. C'est d'un fou, de quelqu'un qui a vécu l'extase, que Dieu a dit : « En quoi consiste la sagesse suprême, ô insensé ? » Ainsi, conclut Avvakoume, c'est à un fou que Dieu a indiqué les chemins de la véritable connaissance du divin.

Après avoir mené à terme son apologie de la folie sacrée, Avvakoume reprend la critique acharnée et très brutale de la « philosophie » des penseurs grecs. Jean Chrysostome n'a-t-il pas appelé Socrate, le plus éminent philosophe de l'univers, « un cochon dévoré par les poux » ? Platon n'a-t-il pas péri quand il a décidé de s'appuyer sur la connaissance profane au lieu de la connaissance de la loi divine ? Le même destin ne fut-il pas réservé à Protagoras, à Diagoras de Mélos, à Théodore dit « l'impie » ? Alors, conclut Avvakoume, il faut se souvenir de ce que les maîtres de ceux qui préférèrent aujourd'hui la philosophie à la foi et font l'éloge de la rhétorique et de la dialectique ne sont parvenus à aucune gloire dans cette vie, et leur mémoire « pollue l'air » (*oskverniaiet vozdukh*). À l'inverse, les simples pécheurs ont amené l'univers entier à la connaissance de Dieu, et leur mémoire perdurera éternellement, pour l'étonnement des hommes et des anges...

1 Selon toute vraisemblance, il s'agit de Théodore l'Athée (Théodore de Cyrène).

Après avoir ajouté deux ou trois arguments de la même farine, Avvakoume s'adresse directement à Rîchtchev : « Je te dis comme Grégoire de Nazianze disait à Grégoire de Nysse : choisis la dignité de chrétien, à laquelle tu as préféré la gloire du rhéteur, qui est étrangère à Jésus ; il te sera mieux d'être dans cette simplicité chrétienne – et le Christ restera en toi – plutôt que de passer pour un ange de la rhétorique, en restant hors du Christ. Car la simplicité, mon seigneur, élève vers Jésus, tandis que la raison se vante de la rhétorique. Allons, demandons au Christ, notre Seigneur, comment accéder à la véritable compréhension des voies du salut, et que l'Esprit Saint nous associe à la vérité, et non pas à la rhétorique ni à la dialectique. »

Les mêmes thèmes et les mêmes approches sont développés par Avvakoume dans plusieurs autres écrits. L'épître à Rîchtchev est donc une sorte de manifeste, dont les idées parsèment les œuvres de l'inspirateur des vieux-croyants, entre autres son *Discours sur la sagesse extérieure*, rédigé entre 1669 et 1675¹.

Dans ce *Discours sur la sagesse extérieure*, Avvakoume s'en prend aux astrologues, aux dieux païens et aux philosophes grecs (Platon, Pythagore, Aristote, Diogène, Hippocrate et Galien sont mentionnés). Tous ces sages, écrit Avvakoume, à cause de leur sagesse, sont envoyés en enfer, et c'est avec leur maître le diable qu'ils ont pu atteindre, par leur raison, les planètes ; ont pu comprendre les règles de circulation des étoiles et ont osé présager les destins des êtres humains... Avec leur sagesse ambitieuse, ils voulaient être égaux à Dieu, prétendant tout savoir et tout comprendre. C'est pourquoi Dieu les a refoulés et a choisis de simples apôtres qui, dans leur simplicité et leur folie sacrée (*bouïstvo*), ont pu discerner les voies du salut. Leur humilité, leur sagesse domptée (*smirennaya moudrost*) les ont placés dans les cieux, près des anges. À leur tour, les philosophes ont péri comme des cochons, tandis que les saints ont été glorifiés, de leur vivant, pour leur résignation, patience et humilité. Après leur décès ils ont été déifiés (*obogotvoreni bycha*), et leur corps révèle la grâce de Dieu qui les habite... Ensuite, les partisans de la « sagesse extérieure » parmi les

1 [Аввакум]. Из « Книги бесед ». Беседа пятая (о внешней мудрости) // Житие Аввакума и другие его сочинения. Сост., вступит. Статья и коммент. А.Н. Робинсона. М., Советская Россия, 1991, с. 255-257 (il y a d'autres éditions).

contemporains russes d'Avvakoume (qualifiés d'« Allemands russes », *nemcy russkie*), sont soumis à une critique virulente et brutale.

L'un des plus fameux textes, qui se bâtit sur la conviction profonde et spontanée que les vieux-croyants sont en possession de la vérité, s'intitule *la Cinquième supplique au tsar*¹.

Les éléments constitutifs de tous ces raisonnements d'Avvakoume sont « la simplicité d'esprit », « la raison domptée du Christ », « l'ignorance illuminante », « la folie sacrée » – tout ce qu'il qualifie de « théologie de Christ », dont la richesse est procurée aux simples ignares, possédant, néanmoins, une capacité extraordinaire, liée à leur abnégation de soi, de connaître et comprendre Dieu...

Tout cela nous amène à la problématique de la lecture particulière, faite par le clergé de la Russie moscovite, de la tradition patristique byzantine – lecture qui était propre à la culture spécifiquement confessionnelle de la Russie pré-pétrine. Avant tout, il s'agit de la compréhension et de l'assimilation de la théologie apophatique (de la tradition du *Corpus Areopagiticum*, par excellence) qui constituait l'un des fondements majeurs de la culture chrétienne de Byzance et du monde byzantino-slave.

Pour mieux voir comment cette tradition était reçue en Russie², on peut se tourner vers l'exemple des épîtres d'un des polémistes russes du XVI^e siècle, le *starec* (« l'ancien », « le sage », « le maître ») Artemii, dont les textes nous montrent clairement comment cet héritage de la pensée apophatique était traité et « digéré » en Russie.

1 [Avvakoum] Пятая челобитная // Жизнь Аввакума и другие его сочинения. Сост., вступит. статья и коммент. А.Н. Робинсона. М., Советская Россия, 1991, с. 93-98 (il y a d'autres éditions). Voir aussi: Priscilla HUNT, « Justice in Avvakum's Fifth Petition to Tsar Aleksii Mikhailovich », dans Boris GASPARYOV et Olga RAJEVSKY-HUGHES (dir.), *Christianity and the Eastern Slavs*, vol. 1, *Slavic Cultures in the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, California Slavic Studies 16, 1993, p. 276-296.

2 Voir Прохоров Г. М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе. (Проблемы и задачи изучения) // Труды отдела древнерусской литературы. XXXI (1976), с. 351-361; Клибанов А.И. К проблеме англчного наследия в памятниках древнерусской письменности // Труды отдела древнерусской литературы. XIII (1957), с. 158-171. Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Ареопагитика, древнерусская традиция бытования // Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики (= Памятники древнерусской мысли. Исследования и тексты. Вып. III [1], Москва, Круг, 2002, с. 9-34).

DENYS L'ARÉOPAGITE ET LE STAREC ARTEMII¹

Les épîtres d'Artemii, un personnage de marque dans la vie religieuse de la Russie au milieu du XVI^e siècle², et leur contenu théologique font l'objet de deux études approfondies, celles de S. G. Vilinskii et de G. Schulz³. L'auteur de la première, Vilinskii, révèle les sources patristiques (Isaac le Syrien, Basile le Grand, Jean Damascène, Denys l'Aréopagite) des écrits d'Artemii. Schulz, après avoir analysé le contenu des épîtres au niveau philologique et théologique, constate que seul le Nouveau Testament (Apocalypse exclue) est considéré par Artemii comme une *norma normans* qui règle notre attitude envers la tradition chrétienne. Son attitude critique à l'égard de la tradition de l'Église constituait la continuation des idées des « non-possédants » russes de la première moitié du XVI^e siècle⁴.

1 Pour les détails, voir Mikhail V. DMITRIEV, « Denys l'Aréopagite lu en Russie et en Ruthénie aux XV^e-XVII^e siècles. Joseph de Volokolamsk, le starets Artemij, le protopope Avvakum », *Istina* LIII/4 (octobre-décembre 2007), p. 449-465.

2 Sur Artemij voir: Mikhail V. DMITRIEV, *Dissidents russes. II. Marvej Baskin, le starec Artemij*, Baden-Baden, V. Koerner Verlag, 1999 (= *Bibliotheca dissidentium*. Répertoire des non-conformistes religieux des XVI^e et XVII^e siècles, éd. André Séguenny, t. XX), p. 61-167 (bibliographie rassemblée des ouvrages concernant ou mentionnant Artemij et résumés français de tous ses écrits et des sources relatives à ses activités).

3 Виллинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906; Günther Schulz, *Die theologischeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Erlangen, 1980 (= *Oikonomia*. Quellen und Studien zur Orthodoxen Theologie XV).

4 Ouvrages de référence : Алексеев А.И. Под знаком конца времени. Очерки русской религиозности конца XIV - начала XVI вв. Спб., Алетейя, 2002; Архангельский А.С. Нил Сорский и Василий Патрикеев, их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. 1. Преподобный Нил Сорский. СПб., 1882; Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV - первой половине XVI вв. Москва, 1960; Курукин И.В. Заметки о « нестяжательстве » и « иосифлянстве ». (Историографическая традиция и источники.) // Вопросы источниковедения и историографии истории СССР. Дюктябрьский период. Москва, 1981, с. 57-76; Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV - начала XVI в. М.-Л., 1960; Плигузов А.И. Историографические заметки о « нестяжательстве » // Архив русской истории, 1992, вып. 2, с. 2-33; Плигузов А.И., Памятники раннего « нестяжательства » первой трети XVI века. Автореферат диссертации... кандидата исторических наук. М., 1986; Плигузов А.И. Полемика в Русской церкви первой трети XVI столетия. М., Индик, 2002; Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции Русского монашества. М., Памятники исторической мысли, 2003; Nikolay ANDREYEV, « Was the Pskov-Pechery Monastery a Citadel of the Non-Possessors? », *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, 17 (1969), p. 481-493; Nil Sorsku, *Vita e*

Dans ces épîtres, Artemii développe fréquemment le thème de ce que l'esprit de Dieu est complètement différent de celui du monde. Par exemple, dans son épître au prince Kurbsskii¹ (écrite vers 1570) Artemii expliquait que « l'homme d'âme » (« l'homme doté d'une âme », *douchevnyi chelovek*) ne peut acquérir l'esprit divin. Et c'est en développant cette idée qu'Artemii se réfère à Denys l'Aréopagite², en affirmant, suivant ce dernier, que les vérités divines sont communiquées aussi par d'autres voies que celle des écrits (*nepisannyie utcheniia*³). Il déclare qu'il faut accepter avec confiance et sans douter toutes les traditions de l'Église, tant écrites que « non écrites », pourvu qu'elles soient acceptées par l'Église et des conciles. Ensuite (et dans le même contexte), Artemii cite Denys l'Aréopagite.

¹ *scritti*, a cura di Enzo Bianchi, Torino, 1988; Paul BUSHKOVITCH, « The Limits of Hesychasm: Some Notes on Monastic Spirituality in Russia, 1350-1500 », *Forschungen zur osteuropäische Geschichte* 38 (Wiesbaden, 1986), p. 97-109; Id., *Religion and Society in Russia. The 16th and 17th Centuries*, New York/Oxford, 1992; *The Council of 1503. Source Studies and Questions of Ecclesiastical Landowning in the Sixteenth-century Muscovy. Collection of Seminar Papers*, éd. Edward L. Keenan et Donald G. Ostrowski, Cambridge, 1977; A. J. M. DAVIDS, « Nil Sorskij und der Hesychasmus in Russland. Eine quellenhistorische Untersuchung », *Jahrbuch der österrösterreichischen Byzantinistik* 18 (1969), p. 167-194; Fairy VON LILJENFELD, « Der athonitische Hesychasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen », *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, 16 (1968), p. 436-448; Fairy VON LILJENFELD, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans III*, Berlin, 1963; George A. MALONEY, *Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorskij*, Mounton, 1973 (trad. fr.: *La Spiritualité de Nil Sorskij. L'hésychasme russe*, Bègrolles-en-Mauges, Bellefontaine, 1978); Nil Sorskij e l'Esicasm. *Atti del II. Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa* « Nil Sorskij e l'esicasm nella storia spirituale e culturale de la Russia » (Boise, 21-24 settembre 1994), Magnano, 1995; Donald OSTROWSKI, « Church Polemics and Monastic Land Acquisition in Sixteenth-century Muscovy », *Slavonic and East-European Review* 64/3 (1987), p. 355-379.

² [Artemii]. Послание ко князю, Русская историческая библиотека, IV (1878), стб. 1328-1359.

³ *Ibid.*, col. 1347-1348, 1351-1352 et *passim*.

⁴ Selon toute vraisemblance, Artemij fait allusion à ce que Denys écrivait dans *La Hiérarchie ecclésiastique*: « Par ces très saintes Écritures, nous n'entendons pas seulement ce que nos saints initiateurs nous ont laissé dans leurs saints écrits et dans leurs tablettes théologiques, mais encore tout ce que ces saints hommes, en imitant Dieu selon un mode moins matériel, d'une façon qui se rapproche pour ainsi dire de celle qui appartient à la hiérarchie céleste, ont transmis à nos maîtres d'intelligence à l'intelligence, de façon corporelle puisqu'ils parlaient, immatérielle pourtant puisqu'ils n'écrivaient pas » (DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie ecclésiastique*, dans *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 249-250).

gite, Maxime le Confesseur, Basile le Grand pour prouver la légitimité de la vénération des icônes. Il écarte ainsi les reproches des « hérétiques » contre la tradition des saints Pères. Les « hérétiques » soulèvent de nombreuses contradictions dans la tradition ou bien affirment que l'homme n'a pas besoin de l'enseignement, car les hommes modernes égalent leurs maîtres. Artemii répond à cela que les Pères, probes en esprit, possédaient, grâce à leur vertu angélique, la connaissance de Dieu. Il compare leur doctrine au feu qui chauffe l'eau. Les sciences « extérieures » font, au contraire, dévier de la foi juste.

Dans l'épître « aux maîtres luthériens¹ », Artemii rappelle que la sagesse suprême est probe, paisible, humble, douce, pleine de miséricorde. Bienheureux est celui qui a acquis une telle sagesse. Elle est fruit de « la raison spirituelle » (*dukhovnyi razoum*) et elle ne peut pas être comprise par « la raison d'âme » (*douchevnyi tchelovek*) ni par les sentiments. Car « un homme d'âme » (*douchevnyi tchelovek*) n'est pas encore doté de l'esprit divin et ne saurait raisonner d'une manière spirituelle. Ce mode de raisonnement renvoie à l'enseignement de Denys l'Aréopagite sur trois stades d'ascension vers la « connaissance ignorante » – des vérités divines –, purification, illumination, perfection². Chez Artemii cette référence sert à expliquer que le don et le droit de prêcher ne soient pas donnés à tous. Artemii insiste pour dire que le don de l'enseignement n'est pas donné à tout un chacun – contrairement à ce que proclament les « hérétiques ». Selon l'Écriture sainte, la raison humaine puiserait à trois sources: le charnel, qui est en même temps subnaturel et humain; ce qui se rapporte à l'âme et qui est naturel et juste; le spirituel, qui est supranaturel et saint³. De nombreuses personnes qui ne comprennent pas la pensée de l'Écriture y cherchent des

¹ [Artemii]. Послание старца Артемия к « Лютторским учителям », Русская историческая библиотека, IV (1878), стб. 1201-1266. L'épître fut écrite à la fin des années 1560 (Вилинский С. Г. Послания старца Артемия, с. 127). La même épître, sous le titre « Contre les luthériens » (*На люторы*), est connue dans deux autres manuscrits.

² Voir, par exemple, René ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.

³ « всё божественное писание, причисное ветхаго и новаго завета, глаголет три бо съставления суть разумъ человекомь, еже глаголется : плотское, душевное и духовное ; пресеество, естество и вышестество ; человеческое, праведное, преподобное. » Ces notions de la pensée religieuse byzantino-slave sont particulièrement difficiles à rendre dans les langues occidentales.

contradictions. Mais dans l'Écriture il y a des passages qui ne sont accessibles qu'à la raison spirituelle. Artemii cite des exemples pour montrer la richesse et la diversité des sens dans les textes de l'Écriture sainte.

Ce mode de penser devient lisible et compréhensible dans le contexte de l'enseignement dionysien sur l'interprétation de l'Écriture sainte et de la tradition ecclésiastique. Comme l'écrit R. Roques, selon Denys l'Aréopagite, ni les symboles, ni le discours ne doivent emprisonner les intelligences. « Un constant effort d'"anagogie" nous fera passer des représentations matérielles à leur signification spirituelle » – et d'une manière paradoxale, « ... au plan intelligible, la théologie négative garde pour nous une valeur plus "anagogique" que la théologie affirmative puisqu'elle ne nous arrête à aucune formulation intellectuelle¹ ». Cependant les « anagogies » ne sont pas œuvres propres des intelligences, car tout vient seulement d'en haut, de Dieu, et pour cette raison « deux sources alimentent cet enseignement hiérarchique: l'Écriture et la Tradition », « les Écritures » étant des *oracles théarchiques, divins*, transmis par tradition divine. Enfin, la conception dionysienne de l'Écriture sainte « ne laisse aucune place à la sagesse profane... Même lorsqu'il semble parler d'une recherche proprement philosophique, cette recherche n'est pas séparable des lumières divines qui la rendent possible² ». D'autre part, « quoi qu'il en soit, Denys ne conçoit de connaissance valable et bienfaisante que par les Écritures. Mais celles-ci ne se donnent pas comme un ensemble absolument homogène. Elles présentent une nourriture différente des diverses intelligences qu'elles doivent également faire vivre: aux enfants, une nourriture d'enfants; aux adultes, celle des adultes ».

Toutefois le secret des Livres saints n'est dévoilé qu'à certaines conditions. Ces livres sont, en effet, « mystérieux » et « cachés » et ses « énigmes » sont absolument impénétrables aux profanes. Il faut donc que des maîtres qualifiés les interprètent et les exposent au nom de Dieu, et c'est l'une des fonctions de la *paradosis*. Mais celle-ci n'arrive pas à lever tous les voiles, et les raisons de cet échec partiel tiennent à la fois à l'insuffisante préparation des intelligences et à l'objet même de l'Écriture qui dépasse toute essence et toute intelligence. *Compromis* entre le silence de Dieu et le

1 · René Roques, « Denys l'Aréopagite (le Pseudo) », dans *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 3, 1957, p. 272-273.

2 · *Ibid.*, p. 273.

langage des hommes, l'Écriture peut être ravalée au plan des productions et des raisonnements humains: elle engendre alors le mépris ou le scandale des profanes; à l'inverse, elle peut être courageusement restituée au silence divin, et c'est dans ce silence même que les mystiques découvrent sa signification plénière et son originelle pureté¹.

Entre ces deux extrêmes se placent tous les degrés de la connaissance... Un autre exemple de la façon dont la tradition apophatique est assimilée par Artemii et adaptée à la question de la véritable sagesse opposée à la « sagesse extérieure » (dont la sagesse des « païens vertueux » est l'épître au jeune tsar Ivan IV². Artemii écrit au tsar que la vraie raison est celle qui est confirmée par les Saintes Écritures. La raison, qui contredit les Saintes Écritures, est fautive. Le Seigneur ordonne de croire en lui de la manière dont l'Écriture le prescrit. Nombreux étaient ceux qui ne croyaient pas comme l'Écriture le demande, mais selon leur propre volonté, et versaient dans l'hérésie sans comprendre les paroles de la foi. Le Seigneur a raison dans toutes ses paroles, et ses commandements sont tous vrais. Renoncer à un verset ou suivre des préceptes absents des Écritures signifie s'écarter de la foi et tomber dans l'orgueil. Dieu nous enseigne qu'il faut garder la parole laissée par lui, sans retrancher ni ajouter quoi que ce soit. Et comme de nos jours « les maîtres spirituels » sont devenus rares, Artemii veut inciter l'âme du tsar « à l'étude de l'esprit des divines écritures ». Il souligne qu'il parle précisément des « écritures divines » parce qu'à présent il y a de nombreuses écritures, mais toutes ne sont pas divines. « Quant à toi, lorsque tu étudies l'Écriture, tu comprendras en quoi consiste la volonté de Dieu. » La volonté de Dieu se manifeste en ce que le tsar s'est initié à l'étude des écritures divines et en ce que le fils de Dieu est venu dans le monde et nous a dotés de raison pour connaître la vérité. Artemii se réfère aux textes évangéliques et à Grégoire le Théologien.

On peut donc constater que l'attitude d'Artemii vis-à-vis de la « sagesse extérieure » est nourrie par la tradition de la théologie apophatique. Et on peut dire la même chose de la position prise par Avvakoume.

1 · *Ibid.*, p. 274.

2 · [Артемий]. Послание к царю, in Русская историческая библиотека, IV (1878), стр. 1382-1390. Sous sa forme manuscrite, l'épître ne comporte ni commencement, ni titre. Günther Schulz situe cette épître à l'époque de l'abbatit d'Artemii dans le monastère de la Sainte-Trinité, dans la deuxième moitié de l'année 1551 (Günther Schulz, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij*, op. cit., p. 73-75).

Dans l'introduction à son autobiographie Avvakoume fait appel à l'enseignement de Denys sur l'extase et la purification comme préalables à l'ascension jusqu'aux sommets de la vraie théologie : « Pour notre consolation, le même Denys l'Aréopagite, dans son livre, écrit : celui-là donc en vérité est vrai chrétien qui, ayant connu le Christ en vérité et ayant par là acquis la connaissance de Dieu, sort de soi, n'est plus dans le sens et l'illusion du monde, mais se sait sain d'esprit et libéré de toute incroyance illusoire¹. » Et c'est dans l'enseignement de Denys qu'Avvakoume trouve les justificatifs pour condamner « la sagesse extérieure » :

Ce Denys fut instruit dans la foi du Christ par l'apôtre Paul : vivant à Athènes, avant de venir à la foi du Christ, il possédait l'art de supputer la course des astres ; mais, quand il eut cru au Christ, il estima tout cela comme balayure². Il l'écrivit à Timothée, dans son livre, en ces termes : enfant, ne comprends-tu pas, toute cette erreur du dehors n'est rien qu'illusion et pourriture et perdition ? Je l'ai traversée en effet et n'y ai rien trouvé que vanité³.

Il est difficile de comprendre cette référence d'Avvakoume. Pierre Pascal n'a pas trouvé de passages correspondant dans le *Corpus*, ni en slavon, ni en grec⁴. A. Robinson⁵ suppose qu'il s'agit des épîtres de saint Paul adressées à Timothée, mais le texte du Nouveau Testament est bien loin de la citation d'Avvakoume. Il semble donc que nous ayons affaire à une lecture plus qu'arbitraire, libre et subjective du *Corpus Areopagiticum* et du Nouveau Testament.

Ensuite, Avvakoume relate certains éléments de l'épître de Denys l'Aréopagite à Polycarpe, où Denys fait mention, dans le contexte de débat sur les modes de la polémique antipaienne, de sa présence à Héliopolis au moment où « le soleil se transmua en ténèbres, et la lune en sang, les étoiles

en plein midi apparurent dans le ciel en noir ». Et bien qu'Avvakoume ait attribué à Denys le texte dont Pierre Pascal ne trouve aucune trace¹, cette nouvelle référence au *Corpus Areopagiticum* nous révèle, d'une part, à quel point arbitraire et simpliste était la manière dont Avvakoume « s'appropriait » l'héritage dionysien. D'autre part, il se voit clairement que son « inspiration dionysienne » était tout à fait sincère, qu'il ne s'agit aucunement de la falsification consciente des textes dionysiens et que le *Corpus* nous procure les clefs pour comprendre la pensée du père fondateur du mouvement des vieux-croyants.

Ces références « dionysiennes » chez le protopope Avvakoume nous permettent de voir une importante particularité de sa manière de penser et vivre l'héritage patristique byzantin. Dans la mesure où la compréhension des « écrits patristiques » était extraordinairement large et vague, mais qu'en même temps, *pris dans leur ensemble*, ils étaient considérés comme le critère de la vérité, l'autorité des paroles de Denys l'Aréopagite sur le caractère inconcevable des vérités ultimes de la Bible et de la tradition renforça la conviction, bien établie dans la tradition slave orthodoxe, que le sens de l'Écriture sainte et de la tradition (qui se distinguaient à peine) ne peut être atteint par une intelligence « charmelle » (*plotskij razum*), c'est-à-dire par la « sagesse extérieure », dont le nom et la notion étaient attribués à la philosophie « païenne ». Pour comprendre « l'Écriture sainte », il faut avoir une intelligence autre que celle des « païens vertueux », une intelligence supérieure par rapport à celle-ci, à savoir « une intelligence spirituelle » (*dukhovnyj razoum*). Qu'est-ce qu'une intelligence spirituelle, comment « s'en servir » ? Les auteurs russes ne pouvaient pas répondre à ces questions, et ils ne le souhaitaient pas parce que, conformément à leur

1 « Le même Denys écrit sur le signe qu'est le soleil, quand il s'éclipse. Il est au ciel cinq étoiles errantes, qui sont appelées lunes. Ces lunes, Dieu ne les a pas placées dans un lieu fixe, comme les autres étoiles, mais elles parcourent tout le ciel, dominant des signes soit de colère, soit de grâce quand leur course est normale. Si une étoile errante, c'est-à-dire une lune, survient du couchant sous le soleil et couvre sa lumière, il y a éclipse du soleil à cause de la colère de Dieu contre les hommes. S'il arrive au contraire que la lune vienne du levant, alors c'est en accomplissant sa course normale qu'elle couvre le soleil » (*La Vie de l'archiprêtre Avvakoum*, op. cit., p. 68-69). — Pierre Pascal : « Je n'ai pas trouvé, il n'y a pas espoir de trouver chez Denys trace de cette théorie. Il faut qu'Avvakoum ait sous les yeux quelque texte doublement apocryphe » (*ibid.*, p. 69, n. 1). Pour autant, dans un autre fragment de la même introduction à sa *Vie*, Avvakoum rend d'une façon assez adéquate le contenu de l'épître à Polycarpe.

1 *La Vie de l'archiprêtre Avvakoum écrite par lui-même*, trad. du russe, préfacé et annoté par Pierre Pascal, 1938, éd. augmentée de *Sa dernière épître au tsar Alexis*, Paris, Gallimard, 1960, p. 67.

2 Pierre Pascal indique la référence scripturaire : Ph 3, 8 (« Mais oui, je considère que tout est perte en regard de ce bien suprême qu'est la connaissance de Jésus Christ mon Seigneur », dans la version de la TOB).

3 *La Vie de l'archiprêtre Avvakoum*, op. cit., p. 68.

4 *Ibid.*, p. 68, n. 2.

5 Житие Аввакума и другие его сочинения. Сост., вступит. статья и коммент. А.Н. Робинсона. М., Советская Россия, 1991, p. 307, n. 7.

compréhension simpliste des principes de la théologie et de la théologie apophatique, cela était situé au-delà de la compréhension humaine.

En somme, nous sommes amenés à supposer que c'est l'assimilation plus ou moins simplifiée et une interprétation « étendue » de la tradition apophatique de la théologie byzantine qui engendrèrent, chez Avvakoume et les autres clercs orthodoxes de Russie, un tel regard sur la sagesse des « païens vertueux » qui semble être radicalement différent de celui propre à l'esprit des *studia humanitatis* de l'Occident chrétien à l'aube de la modernité.

*

On peut déduire une triple conclusion de ce qui vient d'être présenté ci-dessus. D'abord, la recherche a amené les spécialistes (D. M. Boulanine, en particulier) au constat qu'il serait faux de dire que la culture chrétienne de la Russie médiévale et moscovite était entièrement coupée de l'héritage de la culture intellectuelle de l'Antiquité. Maxime le Grec, Fiodor Karpov et les autres individus de la même veine en Russie du XVI^e siècle en donnent une preuve (ou, au moins, une illustration). Ensuite, la lecture de cet héritage était non seulement réductionniste, extrêmement sélective et unidimensionnelle, mais aussi « christianisée », « confessionnalisée » et, par conséquent, profondément ambiguë. Enfin, cette lecture semble être formatée par l'application de la logique (simplifiée et simplificatrice) des schémas mentaux issus de l'assimilation vulgarisée des traditions de la théologie apophatique dans sa version spécifiquement byzantine.

BERNARD BARTHET

Pour définir le terme « Payen » dans l'ultime édition du *Dictionnaire universel* de Trévoux (1771), le rédacteur de l'article parle bien d'un « idole qui adore les faux Dieux », mais ajoute que « La Mothe Le Vayer, Esprit, ont fait de beaux Traités de la Vertu des Payens¹ ». Un peu plus loin, la « Vertu » est caractérisée comme ayant à l'origine chez les Anciens le sens de « force, courage, vigueur » (*virtus*), la précision étant immédiatement donnée que ce mot désigne plutôt maintenant une « disposition habituelle de l'âme qui porte à faire le bien et à fuir le mal » et qu'il s'agit d'une « disposition ferme et constante à remplir les devoirs que la raison nous dicte² ». La référence à François La Mothe Le Vayer (1588?-1672) dont on connaît le *De la vertu des payens* (Paris, Fr. Targa, 1642)³ et l'allusion à Jacques Esprit (1611-1677)⁴, auteur de *La fausseté des vertus humaines* (Paris, G. Desprez, 1678), ne sont pas anodines. Cette double présence, constante depuis 1704 dans les éditions successives du *Dictionnaire universel*, rappelle d'abord implicitement qu'au tournant du siècle, la thèse du

1 « Payen », *Dictionnaire de Trévoux* (dorénavant *DT*), 1771, t. VI, p. 616. Cette définition est courante à l'époque. On peut lire, par exemple, pour le même terme dans le *Dictionnaire de l'Académie* [1694], 1718, t. II, p. 233 : « idole, adorateur des faux Dieux, des idoles ».

2 « Vertu », *DT*, 1771, t. VIII, p. 367-368.

3 L'environnement intellectuel de Le Vayer est évoqué dans Sylvie TAUSIG, « Gassendi, Naudé et La Mothe Le Vayer », dans Anthony McKenna et al. (dir.), *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, II, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 1997, p. 63-74.

4 Voir Guillaume FLAMERIE DE LACHAPPELLE, « Jacques Esprit, Sénèque et la clémence », *Anabases* 4 (2006), p. 111-123.